



**“RES PUBLICA LITTERARUM”  
DOCUMENTOS DE TRABAJO  
DEL GRUPO DE INVESTIGACIÓN ‘NOMOS’**

**D.L. M-24672-2005**

**ISSN 1699-7840**

**Autor: Instituto Lucio Anneo Séneca**

**Editor: Francisco Lisi Bereterbide**

## Aristóteles, *Política* I 2, 1253a29-39\*

El texto que ofrece la edición de W. D. ROSS (1962) es el siguiente:

1253a29

φύσει μὲν οὖν ἡ ὁρμὴ ἐν

30 πᾶσιν ἐπὶ τὴν τοιαύτην κοινωνίαν· ὁ δὲ πρῶτος συστήσας  
μεγίστων ἀγαθῶν αἴτιος. ὥσπερ γὰρ καὶ τελεωθεὶς βέλτι-  
στον τῶν ζῶων ἄνθρωπός ἐστιν, οὕτω καὶ χωρισθεὶς νόμου καὶ  
δίκης χείριστον πάντων. χαλεπωτάτη γὰρ ἀδικία ἔχουσα  
ὅπλα· ὁ δὲ ἄνθρωπος ὅπλα ἔχων φύεται φρονήσει καὶ

35 ἀρετῇ, οἷς ἐπὶ τάναντία ἐστι χρῆσθαι μάλιστα. διὸ ἀνοσιώ-  
τατον καὶ ἀγριώτατον ἄνευ ἀρετῆς, καὶ πρὸς ἀφροδίσια  
καὶ ἐδωδὴν χείριστον. ἡ δὲ δικαιοσύνη πολιτικόν· ἡ γὰρ  
δίκη πολιτικῆς κοινωνίας τάξις ἐστίν, ἡ δὲ δικαιοσύνη τοῦ  
δικαίου κρίσις.

### 1 Las traducciones del texto y sus problemas

Un examen superficial de algunas traducciones ofrecidas de este pasaje hará evidente las dificultades que presenta.

“La nature est donc à l'origine de l'élan qui pousse tous les hommes vers un telle communauté; mais le premier qui la constitua fut cause de très grands biens. Si l'homme, en effet, à son point de perfection, est le meilleur des êtres, il est aussi, quand il rompt avec la loi et avec le droit, le pire de tous. L'injustice la plus intolérable est celle qui possède des armes; or l'homme est naturellement pourvu d'armes au service de la prudence morale et de la vertu, mais il peut en user précisément pour des fins opposées. Aussi est-il, sans la vertu, l'être le plus impie et le plus féroce, le plus basement porté vers les plaisirs de l'amour et du ventre. La vertu de justice est une valeur politique; en effet, la justice est la règle de la communauté politique; or c'est l'exercice de la justice qui détermine ce qui est juste. (J. AUBONNET 1968, 15s.).

“Es natural en todos la tendencia a una comunidad tal, pero el primero que la estableció fue causa de los mayores bienes; porque así como el hombre perfecto es el mejor de los animales, apartado de la ley y de la justicia es el peor de todos: la peor injusticia es la que tiene armas, y el hombre está naturalmente dotado de armas para servir a la prudencia de la virtud, pero puede usarlas para las cosas más opuestas. Por eso, sin virtud, es el más impío y salvaje de los animales, y el más lascivo y glotón. La justicia, en cambio, es cosa de la ciudad, ya que la Justicia es el orden de la comunidad civil y consiste en el discernimiento de lo que es justo” (J. MARÍAS-M. ARAUJO 1970 [1989], 4s.).

---

\* Este trabajo se ha realizado en el marco del proyecto HUM 2004-04168 financiado por la Dirección de Investigación del Ministerio de Educación y Cultura de España.

“Alle Menschen haben also von Natur den Drang zu einer solchen Gemeinschaft und wer sie als erster aufgebaut hat, ist ein Schöpfer größter Güter. Wie nämlich der Mensch, wenn er vollendet ist, das beste der Lebewesen ist, so ist er abgetrennt von Gesetz und Recht das schlechteste von allen. Das Schlimmste ist die bewaffnete Ungerechtigkeit. Der Mensch besitzt von Natur als Waffen die Klugheit und Tüchtigkeit, und gerade sie kann man am allermeisten in verkehrtem Sinne gebrauchen. Darum ist der Mensch ohne Tugend das gottloseste und wildeste aller Wesen und in Liebeslust und Eßgier das schlimmste. Die Gerechtigkeit dagegen ist der staatlichen Gemeinschaft eigen. Denn das Recht ist die Ordnung der staatlichen Gemeinschaft, und die Gerechtigkeit urteilt darüber, was gerecht sei.” (O. GIGON 1971, 67).

“Accordingly, there is in everyone by nature an impulse towards this sort of partnership. And yet the one who first constituted [a city] is responsible for the greatest goods. For just as man is the best of the animals when completed, when separated from law and adjudication he is the worst of all. For injustice is harshest when it is furnished with arms; and man is born naturally possessing arms for [the use of] prudence and virtue, which are nevertheless very susceptible to being used for their opposites. This is why without virtue he is the most unholy and the most savage [of the animals], and the worst with regard to sex and food. [The virtue of] justice is a thing belonging to the city. For adjudication is an arrangement of the political partnership, and adjudication is judgment as to what is just.” (C. LORD 1984, 37s.)

“En todos existe, por naturaleza, el impulso hacia tal comunidad, pero el primero en establecerla fue el causante de los mayores beneficios. Pues así como el hombre perfecto es el mejor de los animales, así también, apartado de la ley y la justicia, es el peor de todos.

“La injusticia es más feroz cuando posee armas, y el hombre se hace naturalmente con armas al servicio de su sensatez y su virtud; pero puede utilizarlas precisamente para las cosas opuestas. Por eso, sin virtud, es el animal más impío y salvaje, y el peor en su sexualidad y su voracidad. La justicia, en cambio, es algo social, como que la justicia es el orden de la sociedad cívica, y la virtud de la justicia consiste en la apreciación de lo justo” (C. GARCÍA GUAL-A. PÉREZ JIMÉNEZ 1986 [1998], 44s.).

“En todos existe por naturaleza la tendencia hacia tal comunidad, pero el primero que la estableció fue causante de los mayores beneficios. Pues así como el hombre perfecto es el mejor de los animales, así también, apartado de la ley y de la justicia, es el peor de todos.

“La injusticia más insoportable es la que posee armas, y el hombre está naturalmente provisto de armas al servicio de la sensatez y de la virtud, pero puede utilizarlas para las cosas más opuestas. Por eso, sin virtud, es el ser más impío y feroz y el peor en su lascivia y voracidad. La justicia, en cambio, es un valor cívico, pues la justicia es el orden de la comunidad civil, y la virtud de la justicia es el discernimiento de lo justo.” (M. GARCÍA VALDÉS 1988, 32s.)

“Thus although the impulse towards this kind of association exists by nature in all men, the first person to have set one up is responsible for very great benefits. For as man is the best of all animals when he has reached his full development, so he is the worst of all when divorced from law and justice.

Injustice armed it at its harshest; man is born with weapons to support practical wisdom and virtue, which are all too easy to use for the opposite purposes. Hence without virtue he is the most savage, the most unrighteous, and the worst in respect of sex and food. The virtue of justice is a characteristic of a state: for justice is the arrangement of the association that takes the form of a state, and the virtue of justice is a judgement about what is just” (T. J. SAUNDERS 1995, 4).

“Von Natur lebt aber in allen ein Drang nach einer solchen Gemeinschaft. Derjenige, der sie als erster gebildet hat, ist der Urheber größter Güter. Denn wie der Mensch, wenn er zur Vollkommenheit gelangt, das beste Lebewesen ist, so ist er ohne Gesetz und Recht auch das schlimmste von allen. Ungerechte Gesinnung, die über Waffen verfügt, ist ja am schlimmsten. Der Mensch hält aber von Natur aufgrund seiner Klugheit und charakterlichen Vorzüge Waffen in Händen, die besonders zu einander entgegengesetzten Zwecken gebraucht werden können. Deswegen ist der Mensch ohne charakterlich Vollkommenheit das frevelhafteste und wildeste Lebewesen und in Sexualität und Eßgier am schlimmsten. Gerechtigkeit wird dagegen im Staat verwirklicht, denn Recht ist die Ordnung der staatlichen Gemeinschaft, Gerechtigkeit aber bestimmt die Entscheidung darüber, was rechtmäßig ist” (E. SCHÜTRUMPF 1991, 14).

Aunque su traducción no es muy literal, GIGON parecería interpretar los dativos φρονήσει y ἀρετῇ en a 34-35 como dativos instrumentales.<sup>1</sup> Las traducciones de LORD y SAUNDERS parecerían tomarlos como dativos de interés, así como J. AUBONNET; J. MARÍAS-M. ARAUJO, C. GARCÍA GUAL-A. PÉREZ JIMÉNEZ, M. GARCÍA VALDÉS y SCHÜTRUMPF. Ni siquiera la terminología parece ser unívoca, ya que mientras GIGON y SCHÜTRUMPF se deciden por la traducción *Gerechtigkeit* para δικαιοσύνη que en alemán ocupa prácticamente el mismo campo semántico que en castellano y refleja las mismas ambigüedades, ya que se refiere tanto al ámbito subjetivo que corresponde a la virtud de la justicia poseída por el hombre justo cuanto a la noción objetiva de justicia. Los traductores al inglés, por el contrario, vierten de manera adecuada la diferenciación que hace el texto entre la dimensión subjetiva y la objetiva de la justicia, tal como lo hacen J. AUBONNET; C. GARCÍA GUAL-A. PÉREZ JIMÉNEZ y M. GARCÍA VALDÉS en la segunda parte de la frase, no así en la primera. Por su parte, J. MARÍAS y M. ARAUJO intentan diferenciar por medio de la grafía los dos tipos de justicia. Por otro lado, GIGON traduce δίκη como *Recht* otorgándole así el sentido de norma objetiva que constituye el ordenamiento legal de una sociedad determinada. Esta interpretación es la seguida por SCHÜTRUMPF. La versión de δίκη como *justice* que da SAUNDERS parece expresar también el aspecto objetivo del término, sobre todo si tenemos en cuenta la polaridad establecida entre *virtue of justice* y *justice*. Esta interpretación es confirmada por la nota de su comentario:

“ 'Justice' ... I take to be a *system* of some kind: a code, courts, and especially a political constitution..., these rely for their operation on the *virtue* of justice..., i.e. a judgment of what is just, *dikaion*.” (71)

<sup>1</sup> En realidad es difícil comprender el valor que GIGON quiere darle a los dativos, si uno no quiere tachar directamente su traducción de errónea. La traducción del pasaje realizada por F. GALLACH PALÉS en 1933 también toma los dativos como instrumentales: “En todos los hombres hay instinto sociable por naturaleza; por eso el que fundó la primera ciudad fué el más grande de los bienhechores. El hombre es el mejor de los animales, cuando se ha perfeccionado, y cuando se aleja de la ley y de la justicia, el peor de todos; porque la injusticia armada es lo más peligroso; el hombre nace provisto de armas, que debe emplear con inteligencia y prudencia, pudiéndolas usar también tendiendo a los peores fines. Por lo tanto, si no es virtuoso, será la más impía y salvaje entre las bestias, la más dominada por la lascivia y la gula. La justicia es el lazo que une a los hombres en las ciudades, porque la administración de la justicia, la determinación de lo justo, es el principio del orden en toda la sociedad política.” (9)

*Adjudication*, el término elegido por LORD, hace referencia al aspecto distributivo del concepto, pero no parece ser una significación muy usual de la palabra. La traducción de LORD permite vislumbrar también uno de los problemas que existen respecto de la constitución del texto y que es la conjetura de REISKE en a38, adoptada en la edición de ROSS y aceptada por los otros dos traductores. Esta lección está lejos de ser evidente, sobre todo si, como espero poner de manifiesto en el comentario, contradice los pasajes paralelos y la lección unánime de los códices. Por último sólo las traducciones de J. MARÍAS-M. ARAUJO, LORD y GARCÍA VALDÉS no identifican de manera inadecuada la idea de *polis* y sus derivados con nuestra noción de estado.

## 2 La constitución del texto

La primera dificultad textual aparece en 1053a31s. con los participios *τελεωθείς* y *χωρισθείς* que son una conjetura de SPENGLER adoptada por ROSS, pero que es injustificada, ya que, tal como lo señalan SUSEMIHL-HICKS (1894, 151) en su comentario, no es en absoluto extraño que la concordancia se produzca con el neutro, pues Aristóteles suele utilizar muy libremente la concordancia, de modo que los participios pueden estar influidos por el neutro *ζῶον* que está presente en toda la construcción. La versión que se ha impuesto no deja de reflejar la tendencia de la edición de ROSS a aceptar con cierta facilidad las conjeturas frente a lecciones unánimes de los manuscritos y, de esta manera, a producir un cierto aplanamiento del texto. *φρονήσει καὶ ἀρετῇ* en a35 también han originado dificultades, tal como lo demuestran las diferentes conjeturas no recogidas por ROSS.<sup>2</sup> La variedad de las lecciones propuestas muestra los graves problemas con los que tropieza la interpretación del texto. Generalmente, los dativos han sido interpretados en sentido instrumental, lo que haría especialmente difícil que la relativa los tuviera como antecedentes, ya que difícilmente de un concepto positivo como la virtud podría afirmarse que es utilizada para la injusticia, en especial cuando una de las virtudes fundamentales es la justicia. Algo semejante podría aplicarse a la *φρόνησις*, aunque la idea moderna de inteligencia o sabiduría práctica con su carácter neutro impide que esto se vea con la misma claridad. El carácter claramente positivo de *ἀρετῇ* en este pasaje queda asegurado por la frase siguiente. Esto también impide que la oración de relativo que introduce *ὅς* en a35 esté referida a los aparentes antecedentes inmediatos. El único antecedente posible es *ὅπλα* en a34. Es evidente, por tanto, que la traducción que hace GIGON de esta frase es incorrecta. Tanto la traducción de SAUNDERS como la de LORD dejan sin resolver el problema, aunque el orden de las palabras hace que la interpretación más natural por parte del lector sea semejante a la que debería hacer en el caso de GIGON.

Otro problema relevante en el pasaje desde el punto de vista de la constitución textual y de su estructura sintáctica se encuentra en la conjetura de REISKE adoptada por ROSS en b38: *δικαιοσύνη* por *δίκη* de los códices y del manuscrito que sirvió de original a la traducción de Moerbeke. SUSEMIHL-HICKS proponen la eliminación de la frase, sin ofrecer ninguna explicación. Probablemente hayan visto en ella una glosa que explicaba el significado de *δίκη*, ya que repite de manera casi literal un pasaje de la *Ética a Nicómaco* (V 6 1134a31-32).<sup>3</sup> Si bien la conjetura de REISKE parecería dar un texto más claro, sobre todo si se le otorga a *κρίσις* el sentido no técnico de 'discernimiento' o 'distinción', la aparición de *δικαιοσύνη* en un contexto semejante es difícilmente explicable. En primer lugar, la conjetura parece simplificar sospechosamente el texto. En segundo, la sucesión *δέ...γάρ...δέ*, poco frecuente de hecho, parece indicar más bien que la última frase del período retoma un elemento sustancial de la anterior para

<sup>2</sup> FREUDENTHAL sostenía que *ἀρετῇ*, a causa del *ἀρετῆς* en 1053a36, había desplazado una palabra como *τέχνη* o similar. SUSEMIHL proponía *καρτερία*; *ἔρωτι*, LINDAU; *ὀρέξει*, HAMPKE; *ὀργῇ*, SCHMIDT, *κράτει* SCHNITZER- Existen otras conjeturas como el innecesario *<ἐπί>* que WELLDON propone anteponer a *φρόνησις καὶ ἀρετῇ* o la laguna delante de *φρονήσει* que conjetura THUROT. Por último, el mismo REISKE propone *φρόνησιν καὶ ἀρετὴν*. Para un análisis de las conjeturas cf. SUSEMIHL-HICKS (1894, 151).

<sup>3</sup> La diferencia se encuentra en la partícula conectiva, en un caso *γάρ* (*EN*), en el otro *δέ* (*Política*). El cambio de partículas hace especialmente interesante la posibilidad de que se trate de una glosa que fue colocada para indicar la oposición entre esta definición de *δίκη* y la que ofrece el pasaje de la *EN*. No obstante, hay, a mi entender, una diferencia fundamental entre los dos pasajes que hace prácticamente imposible que se trate de una glosa y es que en el pasaje de la *EN* *δίκη* aparece como *κρίσις τοῦ δικαίου καὶ τοῦ ἀδίκου*. Es totalmente inverosímil que el glosador haya dejado de lado precisamente una parte esencial de la definición.

clarificarlo desde una nueva perspectiva y no un uso adversativo de la partícula δέ.<sup>4</sup> Desde el punto de vista del contenido parece poco probable que Aristóteles, que reiteradamente ha definido la justicia como una virtud y un estado, la defina aquí como la acción de discriminar lo justo, e. d. como una acción o como algo en acto (ἐνέργεια).<sup>5</sup> Contrariamente, el término δίκη es caracterizado en su sentido técnico como una κρίσις, una distinción o separación y, de ahí, una decisión o veredicto judicial (cf. *Retórica* II 1, 1377b22; *EN* V 6, 1134a31-32). Por tanto, no hay otra razón que la dificultad que ofrece la comprensión del texto para asumir una conjetura que es desde el punto de vista paleográfico altamente improbable. Sólo en caso de no encontrar una explicación plausible se podría recurrir a ella. Es probable que la interpretación pueda avanzar en la medida en que abandone la identificación unilateral de δίκη con derecho o sistema legal en el sentido moderno.

### 3 El significado del texto

El pasaje de la *Ética a Nicómaco* (*EN* V 6, 1134a30-34) puede ser de especial interés, pues en él se determina que lo justo en sentido propio existe sólo entre los que se rigen por una ley y que la ley está presente entre los que hay injusticia, pues la δίκη es la distinción de lo justo de lo injusto. A continuación, establece que el cometer injusticia (τὸ ἀδικεῖν) es la acción de atribuirse más de los bienes y menos de los males absolutos.<sup>6</sup> Es uno de los pocos pasajes en los que Aristóteles no utiliza la palabra en uno de sus sentidos técnicos relacionados con el ámbito estrechamente jurídico, sino que extiende su sentido para acercarlo al de distribución. No hay que olvidar que la justicia como virtud parcial está relacionada con la distribución. Aquí δίκη se opone a ἀδίκη que implica la incorrecta distribución. El término, más que el sistema legal vigente, indica la concreción de la norma en una sociedad determinada, esa distribución adecuada a cada uno de lo suyo, de su función específica, de su parte dentro de la sociedad, que está determinada por la norma vigente. Probablemente, C. LORD quisiera reflejar alguno de los aspectos aquí indicados al traducir δίκη por *adjudication*. De todas maneras, en nuestra palabra 'justicia' puede oírse también el sentido que estoy adjudicando al término griego, relacionado con la idea de una correcta distribución.

Mientras δικαιοσύνη designa el estado anímico que permite llevar a cabo con corrección la discriminación de lo justo y lo injusto (δίκη), δίκαιον indica tanto el resultado de la aplicación de la norma como el contenido mismo de ésta. En otras palabras, es tanto la definición o λόγος del νόμος<sup>7</sup> como el resultado de su aplicación a una sociedad determinada. Lo justo es el resultado en tanto cumplimiento o acabamiento de la finalidad expresada por la ley al conjunto de la sociedad. Sólo en ese sentido metafórico, si se quiere, puede aplicarse el término δίκαιον al resultado. Un pasaje del libro V de la *Ética a Nicómaco* (7, 1135a8-15), en el que Aristóteles analiza la diferencia de significado entre τὸ ἀδίκημα, τὸ ἄδικον, τὸ δικαίωμα y τὸ δίκαιον, pone de manifiesto su preocupación por precisar el exacto valor de los términos. Ἀδίκημα y δικαίωμα indican el resultado de la acción justa o injusta, el establecimiento de una cierta realidad objetiva. En el segundo caso introduce una distinción más: δικαίωμα se refiere a la corrección de una situación injusta (ἀδίκημα), mientras que el resultado de una acción justa en general se denomina δικαιοπραγία. Tanto δίκαιον como ἄδικον indican la realidad cuando la acción todavía no ha sido llevada a cabo.<sup>8</sup> Un pasaje de la *Gran Moral* pseudoaristotélica (I 33, 22) puede apoyar esta interpretación. En él se sostiene que tanto lo ἄδικον como lo δίκαιον son lo definido por la ley, mientras que los otros dos términos significan hacer cosas injustas o justas. Independientemente del error contenido en esta última interpretación, que será analizado más adelante, la descripción de lo justo y lo injusto como lo definido por la ley (τὸ μὲν γὰρ ἄδικόν

<sup>4</sup> DENNISTON (1966, 182s.) denomina este uso "resumptive": En Aristóteles pueden encontrarse otros ejemplos de este uso, p. ej. *Del Alma* I 3, 406a4-10; *Metafísica* VI 2, 1026a35-b2 (según la lección del *Laureniano* 87.12. El δὲ que adopta ROSS (1966) es también "resumptive".

<sup>5</sup> Cf. *Tópicos* IV 5, 125b15-19.

<sup>6</sup> ἔστι γὰρ δίκαιον, οἷς καὶ νόμος πρὸς αὐτούς· νόμος δ' ἐν οἷς ἀδικία· ἡ γὰρ δίκη κρίσις τοῦ δικαίου καὶ τοῦ ἀδίκου. ἐν οἷς δ' ἀδικία, καὶ τὸ ἀδικεῖν ἐν τούτοις (ἐν οἷς δὲ τὸ ἀδικεῖν, οὐ πᾶσι ἀδικία), τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ πλέον αὐτῷ νέμειν τῶν ἀπλῶς ἀγαθῶν, ἔλαττον δὲ τῶν ἀπλῶς κακῶν. (*EN* 1134a30-34).

<sup>7</sup> El tratado seudo aristotélico *Gran Ética* define lo justo como lo "definido por la ley" (I 33, 22). Aunque se trate de un tratado que no provenga del mismo Aristóteles, las coincidencias con su teoría son múltiples.

<sup>8</sup> αὐτὸ δὲ τοῦτο [τὸ ἀδικόν], ὅταν πραχθῇ, ἀδίκημά ἐστι, πρὶν δὲ πραχθῆναι, οὐπω, ἀλλ' ἄδικον. ὁμοίως δὲ καὶ δικαίωμα (1135a10-12).

ἐστὶν τὸ νόμῳ ὠρισμένον... τὸ μὲν γὰρ δίκαιον τὸ τῷ νόμῳ ὠρισμένον) recoge exactamente la intención aristotélica (cf. C. DESPOTOPOULOS 1969, 293).

El pasaje que estamos analizando se encuentra al final del capítulo segundo del primer libro de la *Política*. En ese capítulo se concluye el análisis de las partes de la ciudad y se aborda la descripción desde una perspectiva claramente teleológica. El análisis quiere demostrar que la finalidad hacia la que tiende todo el desarrollo humano es la vida en una comunidad política. El hombre es un animal político y sólo puede realizarse si llega a vivir en una comunidad.<sup>9</sup> La organización en la polis es, por un lado, un resultado natural, puesto que la sociedad es un organismo que se desarrolla a partir de un proceso que tiene lugar naturalmente (cf. φύμμενα, 1252a24, φύσει . . . ἡ ὁρμή, 1253b29). La organización jerárquica que constituye el fundamento de las relaciones familiares es natural y no se produce por elección, que es típica de la acción intencional y constituye el ámbito de la ética, sino que es un anhelo, un deseo anterior que el hombre comparte tanto con los animales como con las plantas. Una organización que tiene por finalidad la preservación de la especie (cf. 1252b26-31). La familia es la primera organización natural y no producto del arte. De esta célula surge la aldea y de la aldea la ciudad, que en un primer momento conserva la organización propia de las comunidades anteriores, la monarquía (1252b9-22). La ciudad aparece como el resultado de un desarrollo natural hacia un fin. Aristóteles define explícitamente la naturaleza como un fin, una perfección a la que necesariamente tiende todo ser.<sup>10</sup> Aristóteles da a la formación de la ciudad y a la organización política un origen en la relación de poder naturalmente existente entre los hombres que se desarrolla hacia un fin, e. d. la estructuración jerárquica del conjunto social. El fin de la organización social es el autogobierno (αὐτάρκεια, 1253a1) que es la expresión en el plano comunitario del principio que da origen a la estructuración social, dado que el que manda es el superior y el que garantiza la conservación de la especie (cf. 1252a30-31). Al estar fundada en la naturaleza, la organización en comunidades es necesaria, como es necesario el lenguaje, que sirve para indicar lo que es útil o lo que es dañino, e. d. lo justo y lo injusto. Esta característica distingue al hombre del resto de los animales, puesto que es el único que percibe el bien y el mal, lo justo y lo injusto y el resto de los valores (1253a7-18). Estos valores son el fundamento de la organización social que es por naturaleza anterior a la familia y el individuo. La organización social aparece como el fin de la naturaleza humana y el autogobierno como fin de la comunidad. Sin embargo, la autarquía tiene como fin la instauración de lo útil y justo en la sociedad, que ya no ha de ser producto de la simple evolución natural, sino que necesitará el concurso del arte, la estructuración del conglomerado humano en un estado correctamente jerarquizado no es producto de la evolución natural, sino de la intervención racional, de la decisión voluntaria y selectiva del ser humano.

El capítulo comienza con la distinción entre la acción de la naturaleza y el arte (1252b1-5) para mostrar las bases naturales que llevan a la organización social. Pero una organización social en la que impere la justicia no se da 'naturalmente'. Para alcanzar su fin natural la naturaleza debe ser ayudada por el arte, puesto que el ámbito de lo específicamente humano es el de la toma de decisiones que pueden ser correctas o incorrectas. El primer estadio de la organización humana no se produce por determinaciones y preferencias (cf. οὐκ ἐκ προαιρέσεως 1252a29), que es lo propio del final del proceso, el ámbito propiamente cívico y ético. El capítulo termina con el pasaje que he analizado más arriba:

“En efecto, el impulso existente en todos hacia una comunidad de tales características es natural. Sin embargo, el primero que la llevó a cabo es responsable de los bienes más grandes, pues así como el hombre, cuando ha culminado su desarrollo, es también el mejor de los animales, cuando se ha apartado de la ley y la justicia es el peor de todos. En efecto, la injusticia, cuando tiene recursos, es absolutamente brutal, pero el hombre crece con recursos para alcanzar la inteligencia y la virtud, recursos que puede utilizar

<sup>9</sup> No todo tipo de organización social es necesariamente política. El término político se refiere especialmente a la organización en una ciudad estado a la manera de las ciudades estado griegas y no tiene, a mi entender, el significado general que habitualmente se le asigna. No obstante, Aristóteles utiliza aquí el término de forma ambigua. Por un lado, la reflexión acerca de la carencia de principio gobernante entre los bárbaros (1252b5-9), muestra claramente que los bárbaros nunca tendrán una organización política, porque la célula fundamental está organizada de otra manera al faltar el principio básico. Por otro lado, más adelante sostiene que el que no vive en comunidad es inferior (φᾶλος) o superior a un hombre (en clara alusión los dioses), para concluir que el hombre es un animal más político que otros que viven en grupo (1253a3-9), utilizando el término en sentido de comunidad o conjunto de seres vivos. Cf. *infra* p. 45s. la discusión de la posición de F. MILLER (1995).

<sup>10</sup> τέλος γὰρ αὕτη (la ciudad) ἐκείνων (las formaciones anteriores: familia y aldea), ἡ δὲ φύσις τέλος ἐστίν· οἷον γὰρ ἑκαστὸν ἔστι τῆς γενέσεως τελεσθείσης, ταύτην φάμεν τὴν φύσιν εἶναι ἐκάστου; 1252b31-33)



muy bien para lo contrario. Por ello, es el animal más impío y más salvaje sin virtud y el peor tanto en el sexo cuanto en la comida. Por el contrario, la virtud de la justicia se da en el ámbito de la polis, ya que la justicia es el orden de la comunidad política, la discriminación de lo justo.” (1253a29-39).

Este pasaje que culmina el segundo capítulo es una referencia directa a los pensamientos expresados por Platón en las *Leyes* (IX 875a-e). La ley y la justicia son el fin y el fundamento de la autarquía de la ciudad. La polis alcanza su verdadera naturaleza en el cumplimiento de la ley y en el respeto de la justa distribución de funciones y tareas que corresponde a cada uno. Al definir a δίκη como el orden de la comunidad política<sup>11</sup>, Aristóteles está muy cerca de su maestro y de la definición de la justicia como τὰ ἑαυτοῦ πράττειν. Como veremos más tarde, esta combinación entre arte y naturaleza ayudará a comprender la noción aristotélica de justicia natural. Ahora me interesa subrayar que la justicia es el *telos* no sólo de la comunidad, también lo es de la familia y del individuo, si hemos de aceptar la exposición de Aristóteles en todos sus términos.

La importancia central que Aristóteles otorga al concepto de justicia se encuentra claramente expresada en el hecho de que considera la “determinación (κρίσις) de lo útil y justo en las relaciones mutuas” la más necesaria de las seis condiciones que deben cumplirse para que sea posible la ciudad (*Pol.* VII 8, 1328b13-15). La formulación recuerda la definición de δίκη en el pasaje del primer libro que acabo de analizar. En otras palabras, δίκη es la primera condición desde el punto de vista ontológico para que pueda existir la ciudad-estado. Así definida, la justicia se convierte en causa final de la organización social, una causa final que es natural en la medida que representa el fin natural de la evolución social, pero que no se consigue de manera automática, sino a través del arte político, una contribución específicamente humana. Natural es la tendencia de los hombres a vivir en comunidad, pero la forma concreta que recibe la comunidad es producto de la ciencia política. Pero δίκη es la naturaleza de la ciudad porque es el orden que la sociedad alcanza al final de su desarrollo y con ella también el hombre logra su perfección. En términos de la *Metafísica*: es la forma (εἶδος) y la esencia (οὐσία) de la polis, el fin de la generación (*Met.* V 4, 1015a7-11).

La tarea del político consistirá, por tanto, en determinar la finalidad de la sociedad que ha de ordenar de acuerdo con la índole de los ciudadanos, las familias y las aldeas que han de constituir la. Éste es el segundo sentido en el que Aristóteles utiliza φύσις. El esquema aristotélico sigue aquí el modelo artesanal platónico, dado que es el político el que infunde una cierta forma en el objeto que tiene que ordenar a través de los νόμοι y crea la auténtica naturaleza que es la unión de la materia y la forma (cf. *Met.* V 4, 1014b35-a7). Esto implica que no todos los conjuntos humanos han de tener necesariamente el mismo ordenamiento político y, en consecuencia, la misma δίκη. En el primer libro de la *Retórica* sostiene que cada constitución tiene sus propios caracteres, costumbres y disposiciones legales y lo que le es beneficioso (τὰ ἐκάστης ἥθη καὶ νόμιμα καὶ συμφέροντα, 8, 1365b23-24). τὰ συμφέροντα es una forma de describir lo justo, ya que la justicia objetiva es definida en diferentes oportunidades como lo beneficioso para el común y lo que conserva la ciudad y el sistema político existente (cf. *Pol.* III 6, 1279a17-21). Lo que sigue a lo largo del capítulo octavo y parte del noveno muestra a las claras que se trata básicamente de esa forma de justicia que en el tercer capítulo del quinto libro denomina justicia distributiva: lo esencial en los diferentes sistemas es la forma en que se distribuyen las posiciones de poder en la sociedad y si se aplica una proporción geométrica o aritmética. Éste es el único criterio que acepta para diferenciar la democracia de la oligarquía en el capítulo octavo del tercer libro de la *Política* (1279b11-1280a6). En ese pasaje Aristóteles se niega a aceptar el número como un criterio de clasificación y acepta sólo la riqueza o la pobreza, e. d. un criterio relacionado con la distribución. En ese mismo capítulo, distingue las formas de justicia objetiva democrática y oligárquica de la justicia en sentido propio. Todas consisten en la implementación de un cierto tipo de igualdad, pero la oligarquía y la democracia tienen sólo una concepción parcial, porque se trata de repartir lo igual entre personas que no son iguales y creen que su idea de lo justo es lo justo sin más, aunque se trata de una comprensión parcial (1280a7-25). No obstante, existen también distintas formas correctas de lo justo que están encarnadas necesariamente en una misma forma de organización política y de distribución del poder y de los bienes. Estas formas de justicia objetiva no son necesariamente coincidentes, pero tampoco son

<sup>11</sup> Esto hace imposible entender δίκη en el sentido de “administration of justice in a legal, or broader political sense” como hace F. MILLER (1995, 58s.).

parciales, se trata de los sistemas políticos correctos que, aunque domine una parte de la ciudad, no busca el beneficio propio, sino el beneficio de toda la comunidad. Esto lo denomina Aristóteles τὸ ἀπλῶς δίκαιον (cf. *Política* III 6, 1279a17-21).<sup>12</sup>

## B La justicia política

Una vez analizada y determinada el significado de los diferentes términos utilizados por Aristóteles para caracterizar todo lo que englobamos en el fenómeno de la justicia, debemos intentar ahora precisar qué es lo que entiende por justicia política y qué fundamentación ofrece ante la existencia de diferentes realidades y definiciones de la justicia en los sistemas políticos. En otras palabras, cuál es la relación entre lo justo y lo legal que ha de encontrarse en la base de toda su reflexión sobre la virtud de la justicia y lo justo.

### 1 El ámbito de la justicia política

Un pasaje del capítulo 6 del libro V de la *Ética a Nicómaco* define con claridad cuál es el objeto de estudio:

δεῖ δὲ μὴ λανθάνειν ὅτι τὸ ζητούμενόν ἐστι καὶ τὸ ἀπλῶς δίκαιον καὶ τὸ πολιτικὸν δίκαιον. τοῦτο δ' ἔστιν ἐπὶ κοινωνῶν βίου πρὸς τὸ εἶναι αὐτάρκειαν, ἐλευθέρων καὶ ἴσων ἢ κατ' ἀναλογίαν ἢ κατ' ἀριθμόν· ὥστε ὅσοις μὴ ἐστι τοῦτο, οὐκ ἔστι τούτοις πρὸς ἀλλήλους τὸ πολιτικὸν δίκαιον, ἀλλὰ τι δίκαιον καὶ καθ' ὁμοιότητα. ἔστι γὰρ δίκαιον, οἷς καὶ νόμος πρὸς αὐτούς· νόμος δ' ἐν οἷς ἀδικία· ἢ γὰρ δίκη κρίσις τοῦ δικαίου καὶ τοῦ ἀδίκου.

“No debemos olvidar que lo que estamos investigando es no sólo lo justo a secas, sino también lo justo político, es decir entre los que toman parte de una vida dirigida a la autarquía, libres e iguales ya sea por igualdad geométrica o aritmética. Por tanto, entre quienes esto no se da no es posible que rija para ellos lo justo político, sino un cierto tipo de justo que lo es también por semejanza, pues lo justo es posible entre aquellos a los que también rige una ley, pero ley tienen aquellos entre los que es posible la injusticia. Pues la justicia (δίκη) es un juicio de lo justo y de lo injusto.” (1134a24-33).

En este pasaje, Aristóteles diferencia claramente lo justo a secas<sup>13</sup> de lo justo político y declara a los dos objeto de la investigación.<sup>14</sup> No hay, por tanto, una identificación de estas dos formas de lo justo, como supone G. BIEN (1985, 319s.).<sup>15</sup> Tampoco declara aquí Aristóteles, contrariamente a lo que supone G. ZANETTI (1993,94), a lo justo político como el objeto exclusivo de la investigación. Sin

<sup>12</sup> Ciertamente, lo justo que se impone en el mejor estado es también ἀπλῶς, pero esta denominación no se circunscribe sólo a él, contrariamente a lo que parece sostener A. MACINTYRE (1988,104). El pasaje en el que se apoya (*Pol.* VII 8, 1328b 36-39) aplica el término a los hombres justos y no a la justicia objetiva, lo que en el contexto es muy relevante.

<sup>13</sup> La traducción de ἀπλῶς por "per eccellenza" que adopta el traductor italiano de G. BIEN (1985, 320). otorga a este tipo de justo una preeminencia ontológica que no se encuentra necesariamente en el texto griego. Lo mismo puede afirmarse de la traducción por "assoluto" que puede encontrarse en ZANETTI (1993, 93-97 *et passim*).

<sup>14</sup> P. TRUDE (1955, 156) ha señalado esta diferencia, aunque ha extremado la interpretación considerándolo opuesto a lo justo político e identificándolo con lo justo por naturaleza..

<sup>15</sup> G. ZANETTI (1993, 94) parece también suponer esta identificación entre los dos tipos de justicia.

embargo, hay un pasaje del libro séptimo de la *Política* (13, 1332a7-27), en el que se define la felicidad y en el que τὸ ἀπλῶς δίκαιον parece tener un significado diferente:

φαιμέν δὲ (καὶ διωρίσμεθα ἐν τοῖς ἠθικοῖς, εἴ τι τῶν λόγων ἐκείνων ὄφελος) ἐνέργειαν εἶναι καὶ χρήσιν ἀρετῆς τελείαν, καὶ ταύτην οὐκ ἐξ ὑποθέσεως ἀλλ' ἀπλῶς. λέγω δ' ἐξ ὑποθέσεως τὰναγκαῖα, τὸ δ' ἀπλῶς τὸ καλῶς· οἷον τὰ περὶ τὰς δικαίας πράξεις· αἱ γὰρ δίκαιαι τιμωρίαι καὶ κολάσεις ἀπ' ἀρετῆς μὲν εἰσιν, ἀναγκαῖαι δέ, καὶ τὸ καλῶς ἀναγκαίως ἔχουσιν (αἰρετώτερον μὲν γὰρ μηδενὸς δεῖσθαι τῶν τοιούτων μήτε τὸν ἄνδρα μήτε τὴν πόλιν), αἱ δ' ἐπὶ τὰς τιμὰς καὶ τὰς εὐπορίας ἀπλῶς εἰσι κάλλισται πράξεις. τὸ μὲν γὰρ ἕτερον κακοῦ τινος ἀναίρεσις ἐστίν, αἱ τοιαῦται δὲ πράξεις τοῦναντίον· κατασκευαῖ γὰρ ἀγαθῶν εἰσι καὶ γεννήσεις. χρήσαιτο δ' ἂν ὁ σπουδαῖος ἀνὴρ καὶ πενία καὶ νόσῳ καὶ ταῖς ἄλλαις τύχαις ταῖς φαύλαις καλῶς· ἀλλὰ τὸ μακάριον ἐν τοῖς ἐναντίοις ἐστίν (καὶ γὰρ τοῦτο διώριστα κατὰ τοὺς ἠθικοὺς λόγους, ὅτι τοιοῦτός ἐστιν ὁ σπουδαῖος, ᾧ διὰ τὴν ἀρετὴν τὰ ἀγαθὰ ἐστὶ τὰ ἀπλῶς ἀγαθὰ, δῆλον δ' ὅτι καὶ τὰς χρήσεις ἀναγκαῖον σπουδαίας καὶ καλὰς εἶναι ταύτας ἀπλῶς)· διὸ καὶ νομίζουσιν ἄνθρωποι τῆς εὐδαιμονίας αἷτια τὰ ἐκτὸς εἶναι τῶν ἀγαθῶν, ὥσπερ εἰ τοῦ κιθαρίζειν λαμπρὸν καὶ καλῶς αἰτιῶντο τὴν λύραν μᾶλλον τῆς τέχνης.

“Decíamos (y también tenemos definido en la *Ética*, si algo de estas investigaciones tiene alguna utilidad) que [la felicidad] es la actualización y utilización plena de la virtud, y éstas no de manera derivada, sino pura y simplemente. Denomino derivado a lo que sucede por coacción, mientras que llamo de manera pura y simple a lo que se hace bien, como sucede en las acciones justas. En efecto, las penas y castigos justos, aunque provienen de la virtud, son con coacción y tienen la acción bien hecha de manera coactiva (pues es, sin duda, más preferible que ni el hombre ni la ciudad necesiten nada semejante), mientras que las que conducen a los puestos de gobierno y a la riqueza son las acciones más bellas sin más.<sup>16</sup> En efecto, lo otro es eliminación de algún mal, mientras que acciones de esas características son lo contrario, pues son producciones y generaciones de bienes. El varón cabal podría hacer un buen uso de la pobreza, la enfermedad y los otros avatares. Pero la felicidad se encuentra en lo contrario (también esto está definido en las investigaciones éticas, que el cabal es aquel para el que, a causa de la virtud, los bienes son bienes incondicionales, pero es evidente que también ese uso será necesariamente cabal y bueno de manera incondicional). Por eso los hombres consideran también que los bienes externos son la causa de la felicidad, como si atribuyeran a la lira más que al arte la razón de tocar bien y brillantemente la lira”

La división que se establece aquí entre dos tipos de acciones justas -unas que son justas en sentido estricto porque significan el desarrollo de una acción virtuosa que implica la realización de un orden justo y aquellas que, si bien están dirigidas al mismo fin, son el castigo de una infracción y, por tanto, un cierto perjuicio a alguien, aunque necesario para restablecer el orden justo- muestra que no existe en Aristóteles un uso consecuente de la expresión τὸ ἀπλῶς δίκαιον que es utilizada para diferenciar lo justo a secas de cualquier otra forma de justicia, aplicada o derivado. Así en el quinto libro

<sup>16</sup> No hay que olvidar aquí que nos encontramos en la descripción del mejor estado, en el que se dará una coincidencia entre la buena acción y la posición que el individuo ocupará en la sociedad.

de la *Política* (1, 1301b35-36) se identifica τὸ ἀπλῶς δίκαιον con la igualdad geométrica, aunque al final del pasaje (1302a7-8) se propone la mezcla de las dos formas de igualdad en la organización política.

Para que se dé lo justo político es necesario que exista una organización social basada en algún tipo de igualdad y sólo entre los que participan de la vida política. No resulta claro, empero, si Aristóteles considera que hay poleis en las que no existe lo justo político sino ese tipo de relación que caracteriza como “justo por semejanza”, pero que no es precisamente el tipo de justo político<sup>17</sup> o si esta diferenciación debe entenderse más bien en sentido vertical: que la justicia política es posible sólo entre los ciudadanos libres, pero no entre las diferentes capas de la sociedad (ciudadanos-mujeres-hijos-esclavos-extranjeros, etc.) o tanto en sentido vertical como horizontal<sup>18</sup>. Estas distinciones son de primera importancia en el momento de determinar las distintas clases de justicia objetiva que tiene en mente el estagirita. Por el momento, creo que puede concluirse que, de acuerdo con este pasaje, existen tres clases de δίκαιον: lo justo a secas, lo justo político y una cierta forma de relación interpersonal que se asemeja a lo justo político pero que lo es sólo en sentido derivado, no justicia en sentido estricto.<sup>19</sup>

G. ZANETTI (1993, 98-103), partiendo de la identificación entre lo δίκαιον πολιτικόν y lo ἀπλῶς δίκαιον sostiene que Aristóteles define a este último como “ciò che è utile al vantaggio commune” en *Política* III 12, 1282b15-20. Una consideración superficial de ese pasaje demuestra que Aristóteles habla en él de lo justo político y, más precisamente, de lo que en la *Ética a Nicómaco* define como la justicia parcial. El pasaje de la *Política* es interesante, en primer lugar, porque define a lo justo como el bien político y lo identifica con una cierta igualdad (ἴσον τι) y esa igualdad consiste en que se reparta lo igual a iguales, el problema se encuentra más bien en la determinación del tipo de igualdad y de desigualdad.<sup>20</sup> En el contexto del pasaje, la realización de la igualdad que significa lo justo es el fin de la política y de la organización social. Independientemente de las ulteriores precisiones, es evidente que lo justo que está considerando aquí es aquello que denomina justo político y que se encuentra limitado a un ámbito específico, el de la polis. En otro pasaje del tercer libro (7, 1279a16-21), Aristóteles sostiene que todos los regímenes políticos que tienen como finalidad lo conveniente a la comunidad (κοινῇ) son correctos según lo justo puro y simple (κατὰ τὸ ἀπλῶς δίκαιον), mientras que todos los que apuntan sólo a lo que conviene a los gobernantes son desviaciones de las constituciones correctas, pues son despóticas, mientras que la ciudad estado es una comunidad de hombres libres.

En el texto que ahora nos ocupa es importante notar que la distinción está hecha desde una perspectiva teleológica. Lo justo a secas aparece como una determinación que engloba todo tipo de justo político, que ha de variar de constitución en constitución, pero en este tipo de justo no entran la especie de igualdad instituida por las constituciones desviadas. Éstas se caracterizan por su carácter despótico, por la esclavización del resto de la sociedad, algo contrario a una justicia política verdadera que tiene como supuesto la libertad de aquellos que participan en la constitución.<sup>21</sup>

## 2 Justicia y sistemas políticos

Esta interpretación puede apoyarse a través de otro pasaje del tercer libro de la *Política* (9, 1280a7-25). En él, Aristóteles trata acerca de la justicia que existe en los regímenes democrático y oligárquico. Sostiene que todos estos regímenes alcanzan un cierto tipo de justo, pero que avanzan sólo

<sup>17</sup> Tal es la interpretación de (G. ZANETTI 1993, 94-97,98).

<sup>18</sup> Así interpreta M. ZANATTA (1986, 564, n. 8-9).

<sup>19</sup> Para F. MILLER (1995, 74) lo justo a secas está presente en cualquier tipo de comunidad.

<sup>20</sup> El pasaje de la *Política* muestra también que éste es un problema central de la teoría política y ética de Aristóteles: Ἐπεὶ δ' ἐν πάσαις μὲν ταῖς ἐπιστήμαις καὶ τέχναις ἀγαθὸν τὸ τέλος, μέγιστον δὲ καὶ μάλιστα ἐν τῇ κυριωτάτῃ πασῶν, αὕτη δ' ἐστὶν ἡ πολιτικὴ δύναμις, ἔστι δὲ πολιτικὸν ἀγαθὸν τὸ δίκαιον, τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ κοινῇ συμφέρον, δοκεῖ δὲ πᾶσιν ἴσον τι τὸ δίκαιον εἶναι, καὶ μέχρι γέ τινος ὁμολογοῦσι τοῖς κατὰ φιλοσοφίαν λόγοις, ἐν οἷς διώριστα περὶ τῶν ἠθικῶν (τὶ γὰρ καὶ τισὶ τὸ δίκαιον, καὶ δεῖν τοῖς ἴσοις ἴσον εἶναι φασιν), ποίων δὲ ἰσότης ἐστὶ καὶ ποίων ἀνισότης, δεῖ μὴ λαιθάνειν. ἔχει γὰρ τοῦτ' ἀπορίαν καὶ φιλοσοφίαν πολιτικὴν.

<sup>21</sup> En ningún momento afirma Aristóteles, contrariamente a la opinión de G. ZANETTI (1993, 99), que lo conveniente al común genere lo justo a secas o justo puro y simple.

hasta un punto determinado y no afirman todo lo propiamente justo (τὸ κυρίως δίκαιον). Lo justo parece ser lo igual y lo es, pero no para todos, sino para los iguales, mientras que lo desigual es justo y también lo es pero sólo para los desiguales. Como democracia y oligarquía dejan, precisamente, de definir para quiénes tienen que implementar la justicia, juzgan de manera incorrecta el problema. Se trata de la justicia propiamente dicha que sólo es posible entre iguales. La causa se encuentra, prosigue Aristóteles, en que la mayoría es un mal juez de las cosas propias. Por tanto también está incapacitada para determinar lo que es justo para alguien y distribuye de la misma forma las cosas a cualquiera. En general, existe acuerdo en que lo justo es una igualdad, pero el desacuerdo se produce en los que deben ser los destinatarios de la desigualdad. Aristóteles reconoce dos causas para este fenómeno: (a) el juicio erróneo que tienen los hombres en los asuntos que les conciernen y (b) confundir una concepción de la justicia parcial con lo justo a secas (διὰ τὸ λέγειν μέχρι τινός ἑκατέρους δίκαιόν τι νομίζουσι δίκαιον λέγειν ἀπλῶς; 1280a21). En general, concluye, algunos, siendo desiguales en algún aspecto, como en el dinero, sostienen que deben ser desiguales en general, los otros, siendo iguales en algo, la libertad, por ejemplo, suponen que deben ser en general iguales.

No hay que perder de vista que en este pasaje Aristóteles se está refiriendo a dos constituciones concretas: oligarquía y democracia, quizás en su versión desviada. Sus reflexiones, no obstante, indican aquello que él tiene por la contribución más importante de su teoría de la justicia: la necesidad de adaptar el concepto a la diversidad y complejidad de las situaciones sociales. También es notorio que existe una relación entre estas formas de justicia o esta justicia en cierto sentido, para utilizar su terminología (δίκαιον τι: un cierto tipo de justo) y la justicia en sentido estricto (τὸ κυρίως δίκαιον) y la justicia a secas (τὸ ἀπλῶς δίκαιον). Aristóteles critica estas formas de justicia el avanzar sólo hasta un cierto punto (μέχρι τινός) en su determinación de lo justo. Ese punto hasta el que avanzan es la definición de la igualdad como característica de la justicia. Lo que hace incompletas a estas dos concepciones es el hecho de que dejan de lado a quiénes va dirigida la justicia como institución social.

La interpretación de las expresiones: lo justo en sentido estricto y lo justo a secas presenta algunas dificultades. Una lectura superficial parecería equiparar a las dos y de hecho así lo hace, entre otros G. ZANETTI (1993, 100)<sup>22</sup>. Ahora bien, las dos formas no tienen por qué ser necesariamente iguales. En la primera frase, Aristóteles se está refiriendo a lo justo por excelencia, a aquel tipo de justo que define con mayor precisión la justicia.<sup>23</sup> Cada una de las dos formas desviadas, sin buscar lo conveniente al común, sino a una parte de la sociedad, creen que ésa es la mejor forma de justicia. En el segundo caso, Aristóteles se refiere al mismo fenómeno desde otra perspectiva, en realidad ambas creen que lo justo no es sino esa versión parcial que ellas tienen. Es probable, por tanto, que lo justo por excelencia o en sentido estricto se refiera más bien a la normatividad de lo justo en el estado ideal, que esta forma sea posible sólo en el mejor estado, en el que coincide la excelencia de los ciudadanos con la corrección de la estructura legal. Lo justo a secas (τὸ ἀπλῶς δίκαιον), por tanto, sería lo justo sin ulterior calificación que incluye las versiones normativas de lo justo en las diferentes constituciones. Un pasaje de las *Refutaciones de los Sofistas* (I 25, 180b34) distingue claramente la existencia de un justo determinado en una circunstancias precisas del justo a secas (οὐ γὰρ, εἰ δίκαιον τόδι ἢ ὡδί, καὶ ἀπλῶς δίκαιον) <sup>24</sup>. Este texto apoya la interpretación de lo justo a secas como una denominación del género. Uno de los errores, por tanto, de la democracia y la oligarquía consistiría en confundir dos especies parciales e imperfectas de lo justo con el género de lo justo. En la *Ética a Nicómaco* (V 6, 1134b8-17), distingue otros tipos de justo que no son parte del justo político: lo justo de la relación amo-esclavo (τὸ δεσποτικὸν δίκαιον), lo justo paterno (τὸ πατρικὸν δίκαιον) y lo justo familiar (τὸ οἰκονομικὸν δίκαιον) que regula la relación del *pater familias* con su esposa. Todos estos tipos de justo tienen una relación de semejanza con lo justo político, que es un tipo de justicia que requiere la existencia de la ley y se da entre los que existe una igualdad que implican que no sólo gobiernan, sino también son gobernados (κατὰ νόμον γὰρ ἦν, καὶ ἐν οἷς ἐπεφύκει εἶναι νόμος, οὗτοι δ' ἦσαν οἷς ὑπάρχει ἰσότης τοῦ ἄρχειν καὶ ἄρχεσθαι; 1134b13-15; cf. VIII 11 1161a38-b11). Tampoco pertenece a lo justo político en sentido estricto lo que se conoce con el nombre de justicia recíproca y, por ello, no es incluido en la división de lo justo político. Estas formas de justicia son anteriores a la justicia política tanto cronológica como ontológicamente y constituyen, como explícitamente lo afirma Aristóteles en el caso de la justicia conmutativa, el fundamento sobre el

<sup>22</sup> La caracterización que realiza ZANETTI (1993,101) de la relación existente entre τὸ δίκαιον ἀπλῶς y la constituciones correctas implica la existencia de una género que incluye todos los tipos de manifestaciones correctas de lo justo.

<sup>23</sup> Para este sentido del término κυρίως, cf. *Tópicos* VI 2, 140a7-17.

<sup>24</sup> Sigo la lección de los códices y no la conjetura de D. ROSS (1958).

que se construye la justicia política.<sup>25</sup> La justicia política es la forma superior de justicia, porque todas las otras tienden a ella y encuentran en ella su realización última (cf. F. MILLER 1995, 86). Al caracterizar la relación entre las formas de justicia pre-políticas con la justicia política como de semejanza, Aristóteles utiliza una terminología que revela que aún permanece en el horizonte de la filosofía académica.

En la misma *Ética nicomáquea* hay un pasaje referido a la amistad que puede contribuir a comprender el sentido de τὸ κυρίως δίκαιον. Es sabido que en el libro octavo una de las aportaciones más interesantes de Aristóteles es el cuidadoso análisis de las diferentes clases de amistad. En el capítulo cuarto (1157a30-32) sostiene:

“Las clases de amistad son múltiples, y en sentido primero y principal la amistad de los buenos en tanto buenos, las restantes formas de amistad lo son por semejanza”.

Los distintos tipos de amistad son referidos a la amistad *stricto sensu*, de la que son una semejanza. Algo similar sucedía con las diferentes versiones de lo justo político que existían en el pasaje del libro tres de la *Política* que hemos analizado más arriba (9, 1280a7-25), había una relación de semejanza entre lo justo de las constituciones correctas y de las degeneradas. En la misma *Política*, en el libro cuarto, tras tratar la oligarquía, la aristocracia, la democracia y la tiranía, Aristóteles se plantea el problema del mejor estado y la mejor vida. Este pasaje es especialmente interesante porque en él Aristóteles deja de lado explícitamente una consideración del mejor modelo teórico, e intenta determinar aquel sistema político que es posible para cada estado (11, 1295a25-31). De manera expresa pone el problema en conexión con su ética: lo que se busca es una vida virtuosa sin obstáculos (1295a35-37), una vida que, como la virtud, es un término medio, pero un término medio -y esto tiene implicaciones especialmente importantes para su doctrina política- que cada uno pueda alcanzar de acuerdo con sus aptitudes propias (τῆς ἐκάστοις ἐνδεχομένης τυχεῖν μεσότητος). Según Aristóteles, la finalidad de la ley es poner en vigencia la mejor vida (cf. F. L. LISI 2001). Aquí precisa que en cada caso debe determinar el justo medio que el estado y el individuo pueden alcanzar según sus propia naturaleza y las circunstancias en las que se desarrollan (cf. 1295b37-39).

Las implicaciones de este pasaje ponen de manifiesto que para el estagirita ha de haber diferentes sistemas en comunidades diferentes, que según su índole y sus circunstancias históricas concretas han de alcanzar varios grados diferentes de virtud. Esta importancia del término medio relativo es lo que explica la preferencia que tiene Aristóteles por la constitución mixta, e. d. por tipos de constituciones que tienen al término medio, donde se alcanza un equilibrio de poder que impide un abuso por ninguna de las partes integrantes de la sociedad.<sup>26</sup> Las leyes correctas producen un determinado tipo de justicia y orden en la sociedad y el individuo. Esta justicia es denominada universal por Aristóteles y constituye la excelencia política tanto de la sociedad como del individuo. La ley (νόμος) es un cierto orden y la legislación correcta (ἐννομία) produce un buen orden (εὐταξία; *Pol.* VII 4, 1326a29-31). En otro pasaje del tercer libro de la *Política* (16, 1287a18-b8) se identifica la ley con lo justo:

“Cuando buscan lo justo, buscan el término medio, pues la ley es el término medio” (1287b3-4).

En el plano político, justicia es para Aristóteles principalmente la existencia de igualdad entre personas iguales y de desigualdad entre desiguales. La imposición de la igualdad a personas iguales o de la desigualdad a iguales va contra la naturaleza (τὸ δὲ μὴ ἴσον τοῖς ἴσοις καὶ τὸ μὴ ὅμοιον τοῖς ὁμοίοις παρὰ φύσιν). Éste es uno de los pilares básicos de su construcción teórica y la ley correcta es un medio en la medida en que pone en vigencia esta concepción de la justicia, una

<sup>25</sup> F. MILLER (1995, 84ss.) ha llamado la atención acertadamente sobre estas formas de justicia cuya importancia el planteamiento de ZANETTI (1993) tiende a menoscabar.

<sup>26</sup> Su teoría es muy similar a la que expone Platón en el libro tercero de las *Leyes*. No obstante, Aristóteles no toma la monarquía y la democracia como los dos tipos básicos, sino la oligarquía y la democracia. En esto se nota uno de los cambios de perspectiva más importantes: Aristóteles no intenta sistematizar la realidad en la dialéctica de unidad y multiplicidad. Su posición, sin embargo, se mantiene aún en el horizonte del fundador de la Academia, puesto que no considera la mezcla como una mera combinación mecánica de los diferentes tipos de gobierno, sino como una moderación de los extremos de un sistema político puro. Todas las formas constitucionales correctas preservan el medio correspondiente (cf. *Pol.* V 9, 1309b18-22).

concepción que tiene un papel de primera importancia en la teoría política platónica (cf. F. L. LISI 1985, 157-172). En el *Menéxeno* (238b-239a), Sócrates justifica la democracia ateniense de una manera muy semejante a la que expone aquí Aristóteles. Los atenienses, sostiene, tienen el mismo origen y son iguales por naturaleza. Esa igualdad natural se expresa en el sistema político democrático que los gobierna. En las *Leyes*, ese principio de justicia geométrica es la piedra angular del sistema político y se lo define en términos muy semejantes (τὸ κατὰ φύσιν ἴσον, [es decir la igualdad geométrica o desigualdad natural] ἀνίστοις ἐκάστοτε δοθέν VI, 757d4-5). En un punto coinciden también Platón y Aristóteles; la justicia geométrica no se puede aplicar en todos lados igualmente, sino que es necesario aceptar una cierta desviación de ese principio de igualdad geométrica y combinar ambas formas de justicia (cf. *Leg.* VI, 756e-758a; *Pol.* V 1, 1301b29-1302a8; cf. *EN* V 7, 1134b35-1135a5). Esta interpretación podría ayudar a explicar por qué Aristóteles, como Platón, parece defender el gobierno del mejor cuando surge un hombre de tales características.

“Por ello, siempre que surge otro superior en virtud y en capacidad para realizar lo óptimo, es correcto seguirlo y justo obedecerlo (*Pol.* VII 3, 1325b10-13).

Ese orden que se encuentra definido por el νόμος es lo que en el pasaje anteriormente analizado (I 2, 1253b29-39) se denominaba δίκη. La norma que contiene el νόμος es τάξις, orden, porque hace posible la virtud en la sociedad y es la realización de una distribución jerárquica correcta de valores, honores, bienes y actitudes, así como el castigo de las infracciones al orden normativo establecido en la sociedad. Esta interpretación une las dos formas de justicia que distingue Aristóteles, la universal y la parcial, ya que en la determinación de la virtud que presupone la justicia universal se encuentra incluida como una parte sustancial la distribución correcta de cada uno de los aspectos de la realidad social e individual.

La posibilidad de los diferentes regímenes que hemos estado analizando presupone también la existencia de definiciones disímiles de lo justo que se correspondan con los diversos tipos de sociedad. Es así que, cuando caracteriza la justicia perfecta como el cumplimiento de la norma contenida en la ley, subraya explícitamente que la ley correcta ha de determinar de manera adecuada la norma, mientras que la que no acierta en su cometido lo hará peor (*EN* V 1, 1129b24-25). Si bien la justicia está determinada por los distintos sistema legales, hay una norma que sirve de referente para saber si lo hacen de una manera más o menos adecuada.

Un capítulo fundamental acerca de la teoría de las diferentes constituciones en el libro IV de la *Política* vuelve a mostrar la cercanía con la teoría política platónica. En él, Aristóteles recuerda la clasificación realizada en el libro tercero de tres tipos de constituciones correctas, monarquía, aristocracia y politía con sus desviaciones, tiranía, oligarquía y democracia. Establece en una clasificación un ordenamiento valorativo que coincide a grandes rasgos con el realizado por Platón en el *Político* (291a-303b). El mejor régimen y el más divino es la monarquía que para ser tal exige un gobernante que sea muy superior a sus gobernados (διὰ πολλὴν ὑπεροχὴν εἶναι τὴν τοῦ βασιλεύοντος; 1289b1). El peor sistema es su desviación, la tiranía. La segunda peor constitución es la oligarquía, mientras que la menos mala entre las desviaciones es la democracia. Aristóteles se plantea como tarea determinar cuántas especies diferentes pueden tener estos géneros de constituciones y luego, de una manera similar a la que presenta Platón en las *Leyes* determinar cuál es el segundo mejor régimen después del primero. Este segundo sistema tiene dos características que es el más preferible (αἰρετωτάτη) y el más común o público (κοινωτάτη; 1289b14-15). En general se ha interpretado esta segunda característica en el sentido de la más habitual de las constituciones. Creo que, por el contrario, hay que entender el superlativo en el sentido de aquella constitución que más pone el interés común por encima del particular. En efecto, el tema siguiente es si hay alguna clase de aristocracia (e. d. de sistema basado en la virtud) que sea apta para la mayor parte de las ciudades. Es evidente que, si se interpreta κοινωτάτη de la manera habitual, este problema de la ciencia política carece de sentido.

Aristóteles considera que sólo cuando se han clarificado estos tres problemas se puede abordar cuál de las otras formas constitucionales es preferible para quién (1289b10-22). Si tenemos en cuenta la unión entre la justicia y el sistema político, dado que δίκη es explícitamente definido como el orden de la constitución (cf. *supra* p. 9-17), podemos ver cómo se ordenarían los diferentes sistemas de acuerdo con el tipo de justicia que implementen. En este capítulo Aristóteles determina claramente una mejor forma

constitucional que puede ser tanto una monarquía como una aristocracia, ya sea que es gobernada por uno o por varios (cf. 1289b31-33). Como Platón, Aristóteles cree que es posible que el mejor estado tenga cualquiera de estas dos formas.<sup>27</sup> A continuación considera la posibilidad de una segunda mejor constitución que es una desviación de ésta, semejante a la constitución de las *Leyes* para Platón (*Leg.* V 739a1-e4). La tercera mejor constitución es un cierto tipo de aristocracia apta para la mayoría de las ciudades que podría corresponderse con la misteriosa tercera mejor constitución que se menciona también en las *Leyes* (739e5-7). A continuación se sitúan los que Aristóteles denomina los regímenes correctos (monarquía, aristocracia, politía) y sus desviaciones (democracia, oligarquía, tiranía).

En esta clasificación se encuentran unidas la tipificación de los regímenes que aparece en el *Político* (302b-303b) con las tres ciudades mencionadas por Platón en el quinto libro de las *Leyes* (739a-e; cf. F. L. LISI 1985, 202-212). La aparente coincidencia no debe ocultar importantes diferencias con el sistema platónico (cf. F. L. LISI 2001, sobre las diferencias entre las dos teorías). Para nuestra investigación lo importante es que, en el sistema de Aristóteles, sólo en la auténtica aristocracia, e. d. en el mejor estado, se da la coincidencia entre la virtud tal como es definida por la ley y la virtud humana absoluta (7, 1293b5-6; cf. III, 18 1288a37-1288b1). Esto significa que la justicia en sentido pleno (κυρίως, cf. *supra* 20ss.) sólo es posible en ese caso. El resto de los sistemas políticos son degradaciones o errores de esa mejor constitución (que también podría ser una monarquía; 3, 1290a24-29, 8, 1293b24-26). El imperio de la ley introduce, por tanto, la división más importante en la escala de constituciones: la distinción entre sistemas políticos que intentan mantener el justo medio y los que tienden a un extremo. Aristóteles está trabajando con un tipo de gradación axiológica de los diferentes sistemas políticos que está muy relacionada con la teoría de Platón. Más aún, tanto para Aristóteles, como para Platón, la diferencia entre las constituciones tiene también un origen natural en las diferentes capacidades de los pueblos y las personas para participar de la virtud y la felicidad (VII 8, 1328b35-41). La diferencia en el material con el que el legislador tiene que trabajar condiciona también el tipo de constitución que ha de elegir y del tipo de justicia que deberá implementar. Debe escoger las mejores leyes posibles para una población o un estado en una situación histórica específica (cf. IV 8, 1293b42-1294a9), lo que, por cierto, implica que las diferentes constituciones se encuentran ordenadas en una progresión según el grado de virtud que puedan alcanzar.

En resumen, si tenemos en cuenta la teoría política de Aristóteles, es evidente que existe una gradación incluso en las constituciones correctas, cuya expresión máxima es la constitución ideal. No es improbable que la relación de la constitución ideal con las constituciones correctas sea también la de semejanza, como sucede en el caso de la amistad. Las constituciones desviadas también tendrían una relación de semejanza, pero con cada una de las formas constitucionales correctas, que, a su vez, tendrían una relación de semejanza con el mejor estado. Un esquema muy similar al platónico y que sería más coherente con la doctrina platónica de la participación, que aún se encuentra presente en la teoría aristotélica de manera implícita. Lo más importante para la investigación que estamos desarrollando es el hecho de que cada sistema tiene una propia definición de la virtud y de la justicia que responde a las características específicas del régimen. Es así que en la *Política* sostiene que uno de los requisitos que deben cumplir los magistrados es tener

“en cada sistema político la virtud y la justicia que le corresponde (pues si no es la misma la justicia objetiva en todos los sistemas, también hay necesariamente diferencias en la virtud de la justicia “ (ἀρετὴν καὶ δικαιοσύνην ἐν ἐκάστη πολιτείᾳ τὴν πρὸς τὴν πολιτείαν (εἰ γὰρ μὴ ταυτὸν τὸ δίκαιον κατὰ πάσας τὰς πολιτείας, ἀνάγκη καὶ τῆς διακαιοσύνης εἶναι διαφοράς; *Pol.* V 9, 1309a36-39).

Éste y otros numerosos pasajes no dejan lugar a dudas acerca de la concepción aristotélica.

<sup>27</sup> Esta posibilidad es claramente formulada por Platón en diferentes pasajes, entre otros al final del libro séptimo de la *República* (540d1-e2).



### Bibliografía mencionada

AUBONNET, J., Aristote. *Politique*. Livres I et II. Texte établi et traduit par J. A. Paris 1968.

BIEN, G., *La filosofia politica di Aristotele*. Bologna 1985.

DENNISTON, J. D., *The Greek particles*. 2ª ed. Oxford 1966.

DESPOTOPOULOS, K. I., Les concepts de juste et de justice selon Aristote. *Archives de Philosophie du Droit* 14 (1969), 283-309.

GALLACH PALÉS, F., Aristóteles. *Obras Completas*. XI *Política*. Madrid 1933 (Nueva Biblioteca Filosófica 69).

GARCÍA GUAL, C.-PÉREZ JIMÉNEZ, A., Aristóteles. *Política*. Introducción, Traducción y notas de C. G. G. y A. P. J., Madrid 1986 [1998].

GARCÍA VALDÉS, M., Aristóteles, *Política*. Introducción, traducción y notas de M. G. V. Madrid 1988 (Biblioteca Clásica Gredos 116).

GIGON, O., Aristoteles. *Politik*. Eingeleitet und übersetzt von O. G. Zürich-Stuttgart 1955 [1971].

LISI, F. L., Einheit und Vielheit des platonischen Nomosbegriffes. Eine Untersuchung zur Beziehung zwischen Philosophie und Politik bei Platon. Königstein / Taunus 1985 (Beiträge zur klassischen Philologie, Heft 167).

“The concept of law in the Aristotelian *Politics*”. En: J. J. CLEARY-G. M. GÜRTLER, *The Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*. Leiden-Boston-Köln, 2001, XVI (2000), 29-53.

LORD, C., Aristotle. *The Politics*. Translated and with introduction, notes, and glossary by C. L. Chicago-London 1984.

MACINTYRE, A. *Whose Justice? Which rationality?* London 1988.

MARÍAS, J.-ARAUJO, J., Aristóteles. *Política*. Edición bilingüe y traducción de J. M. y M. A. Introducción y notas de J. M. 2ª Edición. Madrid 1970 [1989].

MILLER, F. D., JR., *Nature, justice, and rights in Aristotle's Politics*. Oxford 1995.

ROSS, W. D. *Aristotelis Politica* recognovit brevique adnotatione critica instruxit W. D. R. Oxonii 1957 [1973] (OCT).

SAUNDERS, T. J. Aristotle. *Politics*. Books I and II. Translated with commentary by T. J. S. Oxford 1995.

SCHÜTRUMPF, E.: Aristoteles. *Politik*. Buch I: über die Hausverwaltung und die Herrschaft des Herrn über Sklaven, übersetzt und erläutert von E. S. Berlin 1991 (Aristoteles. Werke in deutscher Übersetzung 9,1).

SUSEMIHL, F.- HICKS, R. D., *The Politics of Aristotle* a revised text with introduction analysis and commentary. London 1894.

TRUDE, P., *Der Begriff der Gerechtigkeit in der aristotelischen Rechts- und Staatsphilosophie*. Berlin 1955 (Neue Kölner Rechtswissenschaftliche Abhandlungen 3).

ZANATTA, M, Aristotele. *Etica Nicomachea*. Introduzione, traduzione e commento a cura di M. Z. Milano 1986.

ZANETTI, G., *La nozione di giustizia in Aristotele: un percorso interpretativo*. Bologna 1993.